

INCONTRO BIBLICO-TEOLOGICO

**I DIVERSI MODELLI DI CHIESA NEL NUOVO TESTAMENTO:  
TENSIONI E COESISTENZA**

22 ottobre 2006

**Premessa**

Scrivo J. Cocteau in *La difficoltà di essere*, Oscar Mondadori, Milano 2005, 9: “I miei capelli sono stati sempre piantati in tante direzioni, e così i denti e i peli della barba. Ora i nervi e anche l’anima devono essere piantati in tal modo. È questo che mi rende incomprensibile alle persone che sono piantate in un solo senso e non possono arrivare a capire un ciuffo di spighe. È questo che mette fuori strada quelli che potrebbero sbarazzarmi da questa lebbra mitologica. Non sanno da che parte prendermi”.

A questa citazione sento di accostare un passo del libro di Baruc – che cito al di fuori di ogni discussione sulla sua canonicità, ma solo perché illustra bene il metodo del cammino che intendiamo intraprendere – nel quale Dio promette agli esiliati del popolo di Israele in Babilonia: “Darò loro un cuore e orecchi che ascoltano” (Bar 2,31).

Una personalità aperta capace di ascoltare la vita e le sue interpretazioni: è quanto le due citazioni sembrano indicarci. Certamente, si tratta di un’identità che ascolta, incontra e dialoga: senza il disegno di una figura ben definita, non ci sarebbe diversità, ma simbiosi sterile e infruttuosa, sulla quale, a ragione, non viene pronunciato il giudizio della bontà divina: è il caso delle acque che stanno sopra il firmamento e delle acque che stanno sopra il firmamento (Gen 1,7-8 nell’interpretazione rabbinica). La creazione è un atto di separazione e l’incontro avviene in una relazione caratterizzata dallo stare l’uno contro l’altro: è il senso dell’espressione *kenegdo* in Gen 2,18.

La struttura della creazione e della natura umana è di per se stessa relazionale, quindi aperta ad un’alterità da abitare, non da conquistare, compresa quella di Dio (Gen 3). Per tale motivo, l’identità è sempre in ricerca di se stessa, definendosi proprio nella relazione. Essa potrebbe rinunciare a tutte le mediazioni (politiche, sociali, religiose, culturali) nelle quali si esprime per abbracciare l’universalità dell’umano e del vissuto comune degli uomini: ma lo spazio senza centro nel quale camminare senza una dimora fissa è una domanda sorgiva che non ha imparato ancora a dirsi e, nel momento in cui vi riesce, viene esposta alla gamma di potenzialità che essa racchiude.

L’ascolto è un cammino verso l’universalità, non esente comunque da rischi. Baruc inverte l’ordine dei fattori e descrive un ascolto che avviene prima con il cuore e poi con gli orecchi: l’evidenza nega questa possibilità, ma la realtà la conferma. Ascoltare diventa un entrare in sintonia per trovare parole che il cuore custodisce, ma non sa dire, esperienze e visioni che il cuore avverte, ma non vede. Da qui l’imperativo che attraversa tutta la Scrittura: “Ascolta”, un ordine imposto ugualmente all’uomo e a Dio.

### *L'ascolto secondo R. Fontana*

R. Fontana scrive il suo intervento "Variazioni sul tema dell'ascolto cristiano di Israele" quando l'Istituto Ratisbonne di Gerusalemme, da poco diventato pontificio, rese omaggio al suo fondatore, P. Lenhardt, organizzando una giornata di studio celebrata il 27 ottobre 1999.

In esso Fontana dichiara subito come le sue considerazioni siano sotto un duplice segno: da un lato, l'amore di Israele, dall'altro la verità della Torah.

L'ebraismo, in quanto sacramento dell'alterità, lo aiuta e aiuta noi a comprendere il particolarismo insito in ogni fede e confessione religiosa: caratterizzata da un'identità ben definita, ogni religione e ogni confessione si presenta come la detentrica del cammino migliore e più vero per l'accesso a Dio. In alcune religioni, le monoteiste per la verità, il particolarismo assume la categoria di elezione: è Dio che sceglie questo popolo per sé, perché sia segno di Lui. A questo punto ci si separa dagli altri: il rituale diventa la porta di passaggio per l'appartenenza ad una determinata fede. A chi ne è fuori viene assegnato un certo statuto, che non sarà lo stesso di quello che riveste chi sta dentro, il quale gode di una posizione privilegiata. La fede diventa sistema, che si protegge, si delimita. Lo scontro a questo punto diventa inevitabile, anche quando non ci si lancia in un proselitismo esasperato. Già il considerare l'altro un estraneo innesta il conflitto. Come superarlo? Una prima pista da seguire sembra quella che instaura il dialogo a partire da ciò che unisce, facendo perdere in tal modo lo specifico che l'altro tuttavia mantiene saldamente. Partire da ciò che unisce non annulla la diversità, ma ha l'effetto di rinviare il conflitto.

Ma sorge a questo punto una domanda e Fontana se la pone: "Ascoltare Israele, dunque: ma fino a che punto?". Noi potremmo dire: "Ascoltarci, ma fino a che punto?". Fontana non nega l'accresciuto interesse verso Israele, ma mette in guardia dal rischio di intessere relazioni buone, necessarie, ma che non tengono conto dell'aspetto ineludibile della verità, che è la realtà più controversa. L'ascolto di Israele, come di ogni religione o confessione, giunge pertanto a rendere ragione alla verità quando accetta il giudizio duro di Israele e dell'altro in genere che può farsi no. Scrive Fontana: "Ascoltare, dunque, Israele – ma fino a che punto? Fino al punto da sottoporsi al vaglio critico del suo giudizio. Questa, forse, è la prova migliore che proprio alla verità e alle sue esigenze la priorità è stata infine assegnata" (p.11).

Dell'altro si può avere allora una conoscenza da lontano e solo per sentito dire. Invita Fontana: "Si dovrà passo dopo passo, uscire da se stessi per aprirsi all'altro che mi sta di fronte e mi parla, o può farlo (se vuole). Un Israele vivo. Presente", come lo è l'altro.

### *Identità e dialogo nella Scrittura*

Tutta la Scrittura è attraversata dalla questione identitaria in relazione all'altro. L'identità indica, infatti, appartenenza ad un gruppo, il quale si definisce mediante la contrapposizione ad altri gruppi esterni, verso i quali pone dei confini, che tuttavia non sono spesso ben marcati: Israele è preoccupato di mantenere la distanza dai *goyim*, gli altri popoli, come pure i cristiani, seguendo quelli che l'antropologia culturale definisce come i criteri della liminalità, fanno differenza tra quelli di dentro (i discepoli di Gesù) e quelli di fuori. Ancora, il movimento di Gesù, nel suo strutturarsi, deve dar risposta all'annoso problema della convivenza dei cristiani provenienti dall'ebraismo e di quelli provenienti dal mondo greco-romano: pur professando la stessa fede, l'assise di Gerusalemme li considererà altri, diversi l'uno dall'altro, garantendo in tal modo il privilegio di Israele circa l'elezione e la promessa. Lo stesso popolo di Israele oscilla continuamente, nella sua storia, tra un'azione missionaria tesa a far quanti più proseliti possibili ed una chiusura all'altro. Eppure, la presenza di figure quali i timorati di Dio o i proseliti con il loro rigido rituale di ammissione al popolo ebraico stanno a dimostrare che l'altro non è mai totalmente escluso, messo alla porta: al massimo, sta sulla soglia.

L'alterità non è solo una realtà *ad extra*, ma si configura anche all'interno dello stesso gruppo: Israele la definisce attraverso i vincoli della carne e del sangue, l'appartenenza ad un gruppo o movimento, le leggi di purità; i cristiani, nell'accoglienza canonica di quattro

testimonianze scritte sullo stesso Gesù, reclamando così il diritto all'alterità da parte delle diverse comunità, alterità che si gioca non solo nell'ambito della fede, ma anche in contesti più pratici, quali il sostentamento o meno dell'apostolo da parte dei membri della comunità.

Dovunque e sempre, sino ai nostri giorni, la stessa domanda "Chi è chi?", domanda che investe gli uomini, le fedi e soprattutto i sistemi e le religioni, che dell'identità sono il baluardo.

La risposta potrà forse venire da un'esistenza che sul problema identitario si gioca per intero e rischia il tutto per il tutto, come è accaduto per i protagonisti del racconto biblico.

### *Le chiese del Nuovo Testamento*

Gli studi propriamente esegetici della Scrittura, basati sul metodo storico-critico, come pure le analisi di tipo antropologico, sociologico e storico hanno rilevato la diversità di espressioni che caratterizza il giudaismo e il cristianesimo nel I sec. d.C. e oltre.

Il giudaismo non appare un complesso monolitico<sup>1</sup>: si divide in due grandi filoni, il giudaismo palestinese e quello ellenistico, i quali, a loro volta presentano una miriade di realtà, che ne esprimono il contenuto essenziale in forme interpretative diverse e in antagonismo tra loro. Un aspetto quello settario che il giudaismo conserverà anche dopo la caduta del Tempio, in quella che viene chiamata l'età rabbinica, lì dove, la scomparsa dei diversi gruppi, che avevano caratterizzato l'età precedente del Secondo Tempio, e la rinuncia ad una configurazione settaria non annullano il principio della diversità e dell'opposizione, che il *bet-ha-midrash* riprende nell'accoglienza della plausibilità delle opinioni dei maestri, poste a confronto in un dibattito serrato, retto da precise regole, necessario per stabilire la *halakhah*. Le parole di tutti i maestri sono, infatti, ritenute parole di Dio, anche se in seguito alla discussione la *halakhah* si determinerà secondo una prospettiva, che rimane comunque aperta alla storia e all'interpretazione.

Il movimento cristiano eredita queste caratteristiche, nascendo come *airesiv* intraebraica, e li mantiene anche quando valica il perimetro dell'ebraicità, rappresentata da Gerusalemme e dal Tempio, e si lancia all'incontro con i semi - ebrei come i Samaritani o i non ebrei, i *goyim*, il mondo greco-romano.

Il mondo cristiano descritto nelle testimonianze neotestamentarie si presenta pertanto variegato e la chiesa non è mai senza un luogo e senza uno spazio che la circoscriva: anche quando possa sembrare che si definisca in termini teologici generali e astratti, come in Col 1,18 (la chiesa è corpo del capo che è Cristo) è sempre la chiesa di chi scrive, di coloro a nome dei quali e di coloro per i quali scrive.

Gli studi sull'occorrenza del termine *ekklesia* e sui suoi risvolti semantici lo testimoniano<sup>2</sup>: il termine indica il più delle volte la comunità locale dei fedeli, con una connotazione teologica data comunque dalla natura dello scritto in cui il termine si colloca. Gli scritti, infatti, possono testimoniare non interamente né propriamente la visione di una comunità, ma anche quella del suo o dei suoi redattori. Inoltre, l'accentuazione parziale di un aspetto teologico, che una comunità opera di se stessa, non deve indurci a credere ingenuamente che essa non conoscesse le altre caratterizzazioni teologiche proprie di altre conventicole cristiane.

Inoltre, ci stiamo qui riferendo agli scritti neotestamentari, trascurando altri documenti che dicono come il movimento cristiano fosse composito nell'interpretazione del messaggio di Gesù di Nazaret e dei suoi apostoli e discepoli (si pensi per esempio alle testimonianze dei circoli gnostici).

Gli articoli di R. Brown apparsi riuniti nel suo *Le chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Piemme, Casale Monferrato 1992 hanno messo in luce la coesistenza di diverse espressioni del movimento cristiano: accanto alla chiesa gerarchica di Colossi, dove l'apostolo interviene con autorità, stanno le chiese descritte nel libro degli Atti degli Apostoli, fondate anch'esse da Paolo, ma dove l'Apostolo sembra non aver peso e non con una

<sup>1</sup> S. J. D. COHEN, *Yavneh Revisited: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism*, in *SBL Seminar Papers* 21, California 1982, 45-61; ID., *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism*, in *HUCA* LV (1984) 27-53.

<sup>2</sup> Vd. lo studio di M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica. Traiettorie storico-culturali e teologiche*, EDB, Bologna 1996.

struttura così rigidamente marcata quale sarà quella delle Lettere Pastorali. Si tratta di tre espressioni della medesima predicazione, quella di Paolo, che possiamo evincere dalle sue sette lettere autentiche. Ad Efeso coesistono comunità di ispirazione paolina e comunità di ispirazione giovannea, queste ultime divise al loro interno in più gruppi, spesso in opposizione accanita tra loro. Anche Gerusalemme presenta la chiesa dei giudeo-cristiani di lingua ebraica con a capo Giacomo accanto alla chiesa dei giudeo-cristiani di lingua greca, nata in seguito alla richiesta di autonomia avanzata da Stefano e dai suoi.

Ci limiteremo a descrivere un solo esempio di coesistenza e di tensione tra modi di interpretare il messaggio di Gesù e di vivere la chiesa: esso è costituito dallo scontro tra Paolo e gli altri cristiani suoi oppositori come si delinea nelle Lettere ai Corinti. Gli studi sociologici di G. Theissen hanno individuato in questa opposizione “due differenti categorie di predicatori itineranti, definibili rispettivamente come carismatici itineranti e come organizzatori di comunità”<sup>3</sup>, che dicono la pluralità del movimento cristiano degli inizi.

### ***Gli avversari di Paolo a Corinto***

Per la comunità di Corinto Paolo prova «una specie di gelosia divina» (2Cor 11,2) e la sua amarezza è grande nel constatare quanto poco affetto i corinti gli dimostrino e quanta poca fiducia ripongano in lui, lasciandosi attirare facilmente nelle maglie degli oppositori, i nuovi arrivati.

Motivo della divisione è il rifiuto da parte di Paolo di essere sostenuto dalla comunità, il che era ritenuto un grave affronto, in quanto, sostenendo l’apostolo, si partecipava alla sua attività missionaria. Ad aggravare la situazione i continui cambiamenti di viaggio di Paolo, che lo costringono ad una distanza prolungata da Corinto, e la richiesta della colletta per Gerusalemme, sulla quale cade il sospetto di furto, anche perché Paolo si presenta senza lettere di raccomandazione da altre comunità. In tale contingenza è facile per gli oppositori trascinare i corinti dalla loro parte, mettendo in discussione la legittimità stessa del ministero paolino proprio a partire dal sostentamento: da qui il contrasto si allarga sino ad inglobare la conoscenza delle Scritture e della Legge (cap. 3), la dimostrazione di segni e prodigi (cap. 12), l’abilità retorica (cap. 10,10).

Paolo aveva comunque già spiegato il motivo di tale rifiuto in 1Cor 9: la predicazione del Vangelo è per lui un destino impostogli da Dio (v. 17). D’altronde, il sostentamento dell’apostolo da parte della comunità risponde ad un comando di Gesù stesso, che Paolo cita e reinterpreta (v. 14). Come ogni lavoratore ha diritto al suo compenso, così anche l’apostolo: e in ciò sono concordi anche le Scritture (al v. 9 si cita Dt 25,4 applicato al lavoro apostolico). Si tratta di una povertà che fa affidamento su Dio e sulla carità altrui, cosa che Paolo sembra smentire sostenendosi con il suo lavoro. Paolo, però, comprende bene che la povertà dell’apostolo non è più tale, bensì è divenuta un privilegio alla maniera di quello veterotestamentario per i sacerdoti del tempio (vv. 13-14), il che nuoce alla veracità dell’apostolo. Paolo, rinunciando a questo privilegio in Corinto, tradisce la lettera del comando di Gesù, ma non lo spirito: in tal senso è *ἐννομὸν Χριστοῦ* (v. 21). La verità e la legittimazione del suo apostolato (v. 1) sono dati non dall’acceptare o meno il sostentamento dalla comunità di Corinto, ma dalle tribolazioni in cui versa a causa del Vangelo, tra le quali in 1Cor 4,12 compare anche lo stesso lavoro, reso molto precario dai rischi della missione. La sua ricompensa sta in tutti coloro che vengono salvati (vv. 22-23), come la sua lettera di raccomandazione è la stessa comunità di Corinto. Come giustamente nota G. Theissen, “il problema teologico della legittimità dell’apostolo è indissolubilmente connesso con il problema materiale del sostentamento. È fuor di dubbio che in origine dietro la decisione di diventare carismatici itineranti stava un motivo religioso, ma, una volta presa questa decisione, si erano scelte con ciò delle condizioni di vita rispetto alle quali ci si veniva poi a trovare in uno stato di dipendenza – dipendenza che incideva anche sull’argomentazione teologica. In virtù della propria autonomia materiale, Paolo aveva invece indubbiamente una maggiore libertà di ragionamento teologico»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987, 179.

<sup>4</sup> G. THEISSEN, *Sociologia*, cit., 203. Il tema è di grande attualità.

Il problema del sostentamento degli apostoli, legato alle lettere di raccomandazione da loro esibite, permette di avanzare delle ipotesi circa la provenienza e l'identità di questi oppositori, cristiani anch'essi<sup>5</sup>, di Paolo. Anzitutto è da escludersi la separazione tra i "falsi apostoli" e i "superapostoli", come se fossero due o più categorie di oppositori: gli *yeudapoéstoloi*, *eirgaétai doélioi* di 11,13 sono quegli stessi *yeudadeélfói* di 11,26, definiti in 11,5 e 12,11 *tw%n uperliéan a|postoélwn*<sup>6</sup>. Non fanno neanche parte della cerchia dei giudaizzanti<sup>7</sup>, che si hanno nella lettera ai Galati, né rappresentano emissari degli apostoli di Gerusalemme con i tratti di pneumatici entusiasti<sup>8</sup>. Non paiono neppure appartenere agli gnostici della prima lettera ai Corinti<sup>9</sup> e neppure convince l'ipotesi secondo la quale questi si siano alleati contro Paolo con i nuovi predicatori di estrazione giudeo-cristiana<sup>10</sup>. D. Georgi<sup>11</sup> presenta una tesi nuova, ma incerta e lacunosa su alcuni punti, secondo la quale gli oppositori apparterebbero alla cerchia di predicatori giudeocristiani di estrazione ellenistica, che non prestano molta attenzione alla legge mosaica, preferendo concentrarsi sulla concezione ellenistica del *qeioév a|nhér*, che giustifica il ricorso a visioni e miracoli. La tesi di Georgi sbaglia quando afferma che gli oppositori non danno molta importanza alla Legge di Mosè: non si comprende, in questo caso, il dilungarsi di Paolo al cap. 3 sulla distinzione tra legge antica e legge nuova, con tutte le specificazioni consequenziali annesse, la seconda di gran lunga superiore alla prima. E Georgi non risolve il problema ricorrendo all'idea del *qeioév a|nhér*, un concetto molto poco preciso ed allo stesso tempo distante dagli oppositori di Paolo, giacché nella fonte dei *loghia* ai missionari è affidato il compito di compiere miracoli, mentre è più importante delle visioni e dei prodigi la loro predicazione in quanto portatori della parola (11,4)<sup>12</sup>.

Gli studiosi riconoscono in loro alcuni tratti peculiari che V. P. Furnish così riassume: «They supported their claims not only by letters of recommendation but also by extravagant self – recommendation, pretentiously boasting about their being of Jewish stock and about special “signs” of their apostleship: their rhetorical eloquence and impressive personal bearing, their boldness and missionary achievements, their ecstatic experiences, their special religious knowledge derived from extraordinary visions and revelations, and their ability to perform miracles»<sup>13</sup>. Viene così

<sup>5</sup> Così R. PENNA, *La presenza degli avversari di Paolo in 2Cor 10–13: esame letterario*, in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 329: «In primo luogo gli avversari di Paolo sono cristiani (cfr. 10,7; 11,4.13.23): non giudei, né pagani [...]. Ciò che è in gioco a Corinto è soltanto un dibattito intra – ecclesiale, e a loro modo essi sono testimoni di un pluralismo di stile missionario, se non proprio di ermeneutiche dell'evangelo. Il fatto che Paolo sappia ragionare soltanto in bianco e in nero, e anzi tenda a demonizzare i rivali (cfr. 11,3.13-15; 12,7), non toglie nulla alla ricca complessità storica e ideale delle origini cristiane e al fatto che questi stessi oppositori dell'Apostolo ne fanno parte integrante a pieno titolo».

<sup>6</sup> Così pensa V. P. FURNISH, *II Corinthians*, AB, New York, 1984, 49: «The arguments which have been advanced in favor of distinguishing the “super – apostles” from the “false apostles” are not convincing. The evidence strongly suggests that Paul has just one group in mind»; sulla stessa linea R. PENNA, *La Presenza*, cit., che fornisce una buona analisi lessicale e linguistica per provare le sue affermazioni.

<sup>7</sup> È l'antica tesi di F. CH. BAUR, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*, in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831) 61-206, che riprende la distinzione, tipicamente hegeliana, tra giudeocristianesimo palestinese, capeggiato da Giacomo (tesi), e cristianesimo ellenistico (antitesi), capeggiato da Paolo, al centro dei quali sta Pietro (sintesi). Tale costruzione è stata superata: vd. ad es. gli studi in merito di M. Hengel.

<sup>8</sup> Così pensa E. KÄSEMANN, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu Korinther 10-13*, in *ZNW* 41 (1942) 33-71.

<sup>9</sup> Così W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (FRLANT 48), Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen 1956, 237-257.

<sup>10</sup> È l'ipotesi sostenuta da J. MURPHY-O'CONNOR, *La teologia della seconda lettera ai Corinti*, Paideia, Brescia 1993, 26-28.

<sup>11</sup> D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1964; trad. inglese: *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh 1987.

<sup>12</sup> È l'osservazione attenta di G. THEISSEN, *Sociologia*, cit., 199, nota 54, che al massimo ravvisa un accostamento degli oppositori con l'*ethos* dei filosofi itineranti cinici.

<sup>13</sup> V. P. FURNISH, *II Corinthians*, cit., 52.

riconosciuto loro l'appartenenza al mondo giudaico, ma si esclude che siano giudaizzanti, in quanto i loro tratti sono troppo impregnati di ellenismo, come lo stesso Furnish più avanti conclude: «It is clear that the opponents were of Jewish background, but this does not mean that they were Judaizers (see Comment on 11:22). The kind of polemic against Judaizers one finds in Gal is absent from 2 Cor [...]. These are common as well to Hellenistic thought in general, including Hellenistic Judaism»<sup>14</sup>.

La loro provenienza dal mondo giudaico è rivelata dallo stesso Paolo in 11,22, nel confronto che egli stabilisce con loro sull'identità di popolo, civile e religiosa. Qui gli oppositori sono definiti *e|braiéo|, |srahliètai, speérma |Abraaém*, cioè appartenenti alla razza ebraica, al popolo di Israele e discendenza di Abramo, cioè eredi della promessa e, come tali, ben individuati nel contesto della società religiosa giudaica, della quale conservano le tradizioni. Certo, questa legittimazione tradizionale non serve a definire la loro veracità come *diaékono| Cristou%*: Paolo lo è più di loro e ne danno testimonianza le tribolazioni in cui quotidianamente versa. Per la loro derivazione giudaica, sono legati alla lettera scritta su tavole di pietra, cioè alla Legge e, di conseguenza, al ministero di Mosè (cap.3), il legislatore, che essi pensano glorioso ed in virtù del quale, falsificando la parola di Dio (4,2), si sentono autorizzati a presentarsi come veri apostoli di Cristo in virtù di segni e prodigi da loro stessi compiuti (cap.12). Ma Paolo ha dimostrato la superiorità della Nuova Alleanza, che non può essere confrontata con la prima, giacché la sua gloria è sovrabbondante, e della quale Paolo è reso ministro idoneo da Dio stesso (2,17) attraverso le tribolazioni, dunque nella sua debolezza, della quale sola si vanta (cap.12).

Il riferimento alla Legge di Mosè ed ai segni e prodigi ci autorizza a pensare che gli oppositori fossero vicini, se non addirittura della stessa cerchia di Stefano, del quale, come abbiamo già notato, è detto che operava “grandi prodigi e miracoli tra il popolo” (At 6,8), mentre tutto il suo discorso dinanzi al sinedrio ruota per buona parte attorno a Mosè (At 7,17-44).

A dimostrare un'ulteriore vicinanza con la cerchia dei giudeocristiani ellenofoni il loro gusto per l'*ars* retorica, come dimostra il rimprovero rivolto a Paolo in 10,10, gusto che proveniva loro dal greco della LXX. Non è improbabile che questi giudeo cristiani ellenofoni, o meglio alcuni di loro, residenti a Gerusalemme (e forse anche a Damasco) e perciò portatori delle tradizioni palestinesi, rivisitate secondo il pensiero greco, abbiano scelto, forse dopo la morte di Stefano, in virtù della loro vicinanza al giudeocristianesimo palestinese, la vita itinerante, così come l'aveva vissuta Gesù, tanto più che nel mondo greco non mancavano esempi di tale stile di vita (si pensi ai filosofi cinici), per cui potevano inserirsi in una metropoli ellenistica come Corinto senza alcuna difficoltà. Anzi, sotto questo profilo, il loro successo rispetto a Paolo appare più che giustificato.

Paolo, infatti, appare come un diverso: lavora con le sue mani, non ha lettere di raccomandazione, ha la parola debole, pare smentito dalle sue tribolazioni nella verità del suo essere ministro di Cristo. Eppure anch'egli, proprio in virtù di tali motivi, è legittimato come ministro di Cristo.

In una cosa Paolo e i suoi oppositori sono uguali, nel fatto di essere degli esclusi: «tutti questi uomini avevano abbandonato il loro ambiente sociale d'origine. Una grande inquietudine religiosa, collegata indubbiamente con i conflitti che agitavano allora la società, li spingeva sulla strada, ne faceva dei predicatori itineranti in perenne vagabondaggio, degli esclusi e degli *outlaw* [...]. Studiandoli, si può imparare questo, che quando una religione cessa di essere il *cor inquietum* di una società, quando le viene a mancare il desiderio di una nuova forma di vita, quando diviene sostanza senza spirito di una situazione sclerotizzata e clericalizzata, allora dovrebbe sapere di essere finita»<sup>15</sup>.

*Prof. Carmelo Raspa, Facoltà Teologica di Sicilia*

<sup>14</sup> *ibid.*, 53.

<sup>15</sup> G. THEISSEN, *Sociologia*, cit., 206.